学者论坛

十八世纪中国的“思想现代性”
——“中国中心观”主导下的清史研究反思之二

夏明方

[摘要]本文主要从思想史的角度,选择有代表性的著作,对 20世纪七八十年代以来海内外中国史学界出现的一股在近世中国内部寻找现代性的思潮进行批判性的反思,并把这一思潮置于一个更为长远的历史时段内予以考察,重在揭示其中的方法论特征。作者认为,被众多学者发现的所谓中国历史内在自发的“思想现代性”,与其反映了历史的真实,不如说是这些学者的思想对中国历史的发明,而这一思想本身在很大程度上又是西方冲击的产物,蕴涵着自身难以克服的逻辑困境。

[关键词]十八世纪 思想现代性 中国中心观
[中图分类号]K249 [文献标识码]A [文章编号]1002 - 8587(2007) - 03 - 0001 - 19

The“Modernity of Thinking and Idea”in the 18th Century China: Reflections on Researches into the Qing History Guided by the China - centered Approach

This paper examines critically the trend of thought that many scholars have been searching for the internal modernity in the Chinese recent history at home and abroad since the 1970s, in order to reveal its methodology characteristics. The author believes that the alleged“modernity of thinking an idea”in the interior of Chinese history, which has been founded by many scholars, is the invention of these scholars' thinking on the history of China, rather than reflects the historical truth, and morever the thinking itself was largely a product of Western influence.

20世纪七八十年代以来,海内外中国史学界出现了一股重新发现历史的洪流,并把在近世中国内部寻找现代性作为其主要目标之一。迄至今日,这样一种被柯文称之为“中国中心观”的史学新潮,不惟涉及人口行为、性别关系、经济、科学、教育、法律和政治制度乃至对外关系和交往等社会史的层面,也在思想文化史领域激起一波又一波的巨澜,共同将中国近世史的研究推进到了一个或可称之为“泛近代化论”的时代。从某种意义上来说,正是众多杰出学者在各领域此呼彼应、赓续不已的相关探索,才使得这样一种对十八世纪中国现代性的“发现之旅”,在中国全速推动现代化进程的二十一世纪初期步入高潮,从而也提供了对这一思潮本身进行深入批评与全面反思的契机。笔者已从社会史角度对相关探讨给予概要式的总结,此处拟扩至思想史领域作进一步的爬梳,重在揭示贯穿其中而又与时累进的方法论意蕴。因学力所限,这里只能关注自认为在该领域较有代表性的著作,如有不当,恭祈指教。

一、从断裂到延续:明清中国思想的“近代内涵”与“基调转换”

从纯学术的角度而言,国内学人早在二十

[收稿日期] 2007 - 5 - 10
[作者简介] 夏明方 (1964—),男,中国人民大学清史研究所教授;北京 100872

世纪初期就已经开始在明清中国思想史内部寻找种种近代性的因素了，而且流派纷呈，其中最主要的当属梁启超、胡适的“中国文艺复兴说”，侯外庐的“早期启蒙论”，钱穆的“宋学继续说”等，此后一直不绝如缕。到二十世纪即将结束之际，青年学者高翔又在其近著《近代的初曙：18世纪中国观念变迁与社会发展》大声呼吁，自十九世纪后半期中国全面近代化开始之后，“反对专制独裁、崇尚科学精神、追求个性自由，始终是促进中国社会进步的三大精神动力，是引导中国摆脱封建束缚，走向近代文明的思想支柱”。而十八世纪体现在以袁枚、戴震为代表的士林精英身上的中国社会新观念即所谓“思想解放”，其最显著的特征就是“理性主义和人文主义”，也就是“以实事求是为代表的科学精神”和“对个性自由的追求”；他们对于君主专制的批评，对臣僚独立政治人格的重视以及对“建立法制国家的政治期盼”，更是表现出不逊于欧洲启蒙思想家的“理论勇气”。根据高的论述，这一种以“求实”为标志的“反传统观念”，既是对十七世纪经世思潮的继承和发扬，也为十九世纪变革思潮的崛起，甚至为二十世纪的五四新文化运动，“奠定了原始的，但却是必不可少的文化基础”，理应具有不可否认的“近代意义”[1]。由此他认为，“虽然中国的近代史从1840年才开始，但中国的近代化过程则早已起步了”。其中，“从晚明到清初，是早期近代化的酝酿时期；从清初到十九世纪中叶，是早期近代化的发展时期；19世纪中叶以后是全面近代化的启动时期”[2]。也就是说，无论是在精神上，还是社会生活的其他方面，从十八世纪到二十世纪，乃至到已经来临的二十一世纪，“中华民族的发展历程，都是一条无法割裂的历史长河”，而十八世纪中国知识界的求实精神、探索精神和不畏强暴、勇于追求自由的精神，“数百年来一直是我们民族走向现代、走向文明的希望所在”[3]。

这一研究，仅仅从学术史的角度而言，其论证逻辑和基本观点实际上都没有超越侯外庐“早期启蒙论”的框架[4]，但却体现了改革开放以后特别是上一世纪八九十年代以来中国近世思想史界一大部分学者重新追寻中国近代化之内发道路的努力。诸如朱维铮“走出中世纪”的“自改革”论[5]、冯天瑜的“趋向近代”论（或“近代性基因”论）[6]，等等，都可以说是侯外庐思想的延伸或衍化。而其中持之最力，也最具侯氏学说之特色的当属萧萐父及其弟子许苏民等学者。作为坚定不移的侯氏学说的“有力继承者”，他们试图以更加充分的思想史资料进一步说明“晚明到‘五四’”的中国传统文化的代谢过程“是一个同质的文化过程”，也就是“中国开始走出中世纪、迈向近代化的文化进程”[7]。后来，许苏民又称之为中国经济和思想文化领域“内发原生的早期现代化萌动”（从16世纪30年代到19世纪30年代）[8]；近年来更将侯外庐于建国后被迫放弃的“明清中国近代化”说旧事重提，旗帜鲜明地主张中国近代化之路的“内发原生”模式，并将“晚明改革开放史上具有重大意义的万历九年（1581年）确定为中国近代史的开端”[9]。曾被高翔着意区分开的“中国近代史”和“中国近代化过程”此处终于合而为一了。于是，从万历九年以后，中国不仅在社会经济领域开始了以资本主义萌芽为标志的“近代转型”过程，更在思想文化领域发生了具有划时代意义的启蒙运动，出现了“近代性的经济思潮”、“近代性的政治思潮”、“近代性的道德伦理思潮”，乃至近代性的“科学思潮、史学思潮、文学艺术思潮、哲学思潮”等。既然明清之际的中国已然独自走出了一条和西方类似的近代化道路，他们反问道：“为什么意大利和德国的近代史能以其体现历史主动性的15、16世纪为开端，中国近代史却要以后来遭遇惨败而丧权辱国的鸦片战争为开端呢？”[10]

事实上，侯氏学说原本脱胎于梁启超在梳理清朝一代近三百年学术变迁之大势时提出的“中国的文艺复兴说”（胡适亦持此论，可称“梁–胡路线”），虽然在论述时已对后者经过了一番马克思主义史学的改造和充实，并从学术史转向思想史，但就本质而言，两者之间仍颇多相近之处[11]。其中最重要的，就是他们都把清代思想或学术看作是对宋明理学的“全面反动”，不管是梁启超所说的“为中国文化

转一新方向”[52]，还是侯外庐所说的“别开生面”，即“不仅是反理学运动的量变，而是按他们自己的方式表现出对资本主义世界的绝对要求”[53]，这一运动都是要“把过去历史与将来的历史割裂开来”[54]，都宣告了“六百年来宋明理学的中断”(余英时语)，也就是儒学发展史的一种突然的断裂。两者的另一相同之处则体现在对造成这一“断裂”的历史动因的解释之上。尽管梁启超是从“满族压迫”的政治影响的角度来论证的，而侯外庐主要是从经济的方面入手，认为“启蒙时代思想的轴线也是和资本主义萌芽状况的发展的轴线相平行着的”[55]，无疑都是从学术史或思想史之外的社会环境来寻找答案的，故两者都被当作所谓的“外缘论”。

反理学、外缘论，再加上对欧洲启蒙运动的套用，自然引起了秉承钱穆“学术传承史”之分析路径 (冯友兰亦认为清代汉学实系“道学之继续”) 的余英时的不满和质疑。于是，当梁、侯二氏之说在国内备遭冷落和打压之际，置身海外的余英时在钱—冯“继续说”的基础上，提出了著名的儒学发展的“内在理路 (inner logic)”说[16]。他认为，前述之外缘论都“太着重外在的事态对思想史的影响”，忽略了思想史本身的生命和传统，以致“无法解释清代学术思想发展的全部过程”[57]。为了找出宋明理学和清代汉学之间内在的“共同生命”，余英时将清代“汉学”和“宋学”之间“义理”和“考据”之争解释 (其实是通过对概念的延展、扩大进行转换) 为儒学内部的“尊德性”与“道问学” (或者“智识主义”和“反智识主义”) 的轻重关系 (“畸轻畸重”)，这样，汉、宋的对峙就不是“两种截然相异的文化冲突的结果”，而主要是“清儒宗派意识的产物”[58]。在余英时看来，“尊德性”与“道问学”，自《大学》、《中庸》以来就一直是儒学不可分的“两个轮子”，宋明儒学固然把“尊德性”即“德性之知”放在第一位，但并非不要“道问学”，后者“自元迄明始终是思想界一伏流”[59]。同样，清代的汉学固然偏重于“道问学”，但也没有放弃“尊德性”的义理之学，相反，其时的考证恰恰是“直接为义理思想服务的”，所谓的“理学”与“经学”之争不过是“理学两派的争斗从义理的战场转向考证的战场”罢了[20]。当然，这一转变的过程主要是“相应于儒学发展的内在要求而起的”[31]。因为到了明代，儒学“尊德性”的一面固然由于阳明学的发展而达至巅峰，但陆、王“心学”与程、朱“理学”有关儒学正统地位的争执亦愈演愈烈，相持不决，于是乎便只好回到儒家经典之中一定是非了。儒家的智识主义的传统因之得到了实践的机会，并从伏流上升为主流，终于导致儒学自身的“革命性转变”，即类似于库恩的“范式革命”[32]。一句话，清代的考证之学与其说是“反满”反出来的，不如说是理学自身的发展逼出来的。从这个观点看，余的最后结论是，“清学便不能是宋明理学的反命题，而是近世儒学复兴中的第三个阶段”[33]。换言之，“六百年的宋明理学传统在清代并没有忽然失踪，而是逐渐地溶化在经史考证之中了”[34]。

1980年代中期以后，由于受到西方社会学家运用韦伯的“新教伦理”探讨儒家学说与东亚经济现代化之相互关系的影响，同时亦为当时业已日趋兴盛的寻找近世中国内部发展动力这股新的史学思潮所推动，余英时也开始把他的“内在理路”抹上些许现代性的色彩。他先是在唐宋以来以新禅宗、新道教和新儒家为代表的中国宗教思想之中寻找一种类似于韦伯之“入世苦行”的宗教伦理，并揭示这一伦理对十六至十八世纪中国商人精神的影响，把中国宗教韦伯化[25]。其后，沿着这一思路，余英时又将研究的视野延伸到了十九世纪中叶以后，并将其论述重心从 1970年代的“内在理路”转移到与之对应的“外缘影响”的领域，也就是从纯粹的学术史研究转向“思想史与社会史的交互影响”[36]，以求破解费正清氏“挑战”与“回应”这一更大的“外缘论”，质疑“西方思想的入侵直接导致儒学的解体”的假说。这样，在十九世纪中叶以后中西互动的大背景下，先前被他以“外缘论”而舍弃掉的不能被“理学”、“考证”所包容的“儒家的政治、社会思想”与影响这些政治、社会思想的政治、社会条件，以及两者之间的相互关系，亦即“思想动向与社会变迁

之间互动关系”，又一变而为儒学自身发展的内部因素。就此而论，他之从“内在理路”转向“外缘影响”，可算是一种“暗渡陈仓”之术；他之从学术史、思想史转向社会史，在很大程度上也可能是一种“曲折”之计，结果是自觉不自觉地用思想史去涵摄社会史，从而赋予思想史——当然是儒学以摆脱或应付各种困境的自我调整的活力。

但是，一方面，余英时并不主张明清儒家思想中出现了西方式的民主、自由和人权之类的观念，他的近乎一以贯之的态度是反对对近世中西历史进行“错误的类比”；另一方面，他也有意要与某些现代新儒家保持一定的距离，承认儒学在近代所遭遇的前所未有的“外在批判”及其走向解体的命运。为了将这一现代反儒学运动变成儒学“出于它本身发展的一种内在要求”，余英时避开儒学的内涵而着眼于明清儒学发展的思想倾向，试图以“思想基调”的假说，即“通过一层思想史的曲折”，把前述“外在批判”看做是明清儒学“内在批判”的结果。[27]在余英时看来，正是由于明清儒家在其政治社会思想中逐渐发展出的“民间社会组织”(准确地说应为“地方/宗族自治论”)、富民论和公私观，而它们与康有为、谭嗣同、章炳麟等当时接受的三种最主要的西方观念——“抑君权而兴民权”、“兴学会”、“个人之自主”——有着“大体相近的基调”，才使得这些晚清儒家对这些西方观念一见如故，产生共鸣，并驾轻就熟地与之接通。换句话说，他们之所以毫不迟疑地接受上述外来的价值观，并不仅仅是因为救亡图存，明清儒家已经转换的思想基调实际上发挥了“暗示作用”、“桥梁作用”、“导向”作用，乃至决定了后者的“整体的思想结构”。况且，为了绕开明清君主专制的锋芒，这一时期有济世之志的儒家已经放弃了“得君行道”的上行路线，转而采取“移风易俗”的下行路线，在社会和个人社会领域中开辟新的空间，使儒学开始脱离原先的“建制化”轨道，走向“日用常行化”或“人伦日用化”。及至专制覆灭和附丽其上的建制化儒学的解体，儒家的精神——余英时称之为“游魂”——“反而在自由中获得了新生”，成为人们参与救亡、变法、革命以及创实业、兴学校、办报刊的“道德原动力”，二十世纪遂尔成为“儒家的道德资源在中国发挥得最为酣畅的世纪”。[28]

余英时的“思想基调”论显然是他早年“内在理路”说的延伸，可能也受到了墨子刻有关新儒家的“困境意识”和“共同语法”等概念的影响[29]。后者不再像通常的思想史家那样“过分看重知识分子个人经历和偏好”，而是聚焦于一群知识分子或者说知识阶层的“普遍文化倾向”[30]；而这种文化倾向一般“是以直觉的形式，而不是以主张的形式来表达的，这些直觉形式事实上是整个儒家著作所共有的老生常谈，而不是某个别出心裁、颇有争议的作者的独特理论”[31]。在墨子刻看来，各个思想家或学派的主张或许不尽相同，但“他们对共同目标和实存世界的‘直觉’，即使不完全一样，至少也大体相同”[32]，所以必须把“主张”和“直觉”区别开来[33]。而所谓的“直觉”，就是指“那一类在任何思想方式中都可能找到的东西，也就是对生命目的的各种直觉；实际的、特定的生命条件，人们不得不在这种条件限定下为实现生命目的所作的奋斗；以及进行此种斗争的有效方式等等”[34]。这是一种具有深层心理基础的思考或感觉方式，“是有能力影响政治和经济发展的重要社会阶级的特征”[35]。按照墨子刻的比喻，这种“直觉”与“主张”之间的关系就如同“语法”和“词汇”之间的关系，面对某一引起争论的核心命题，人们可以用不同的词汇予以解答，但他们使用的却是“这同一的语法”[36]。对于新儒家而言，这一贯穿始终、广泛存在的共同的“语法”就是“困境意识”，就是一种因其设定的生命目标与实存世界之间的差异而产生的焦虑感和紧张感，以及超越现存政治经济秩序的强烈愿望。墨子刻的结论是，“在相当程度上，正是一种持续了几个世纪之久，希冀从形而上学的、心理的、政治的和经济的困境中摆脱出来的强烈愿望，引导许多中国人满腔热情地去献身于推翻他们原先所崇奉的制度而接受生疏的外国方式的事业”[37]。他就此断言：“现代中国与前现代中国之间意识形态上的连续一贯性，要远远超过为大多数历史学家

的研究所已经认识的那种程度。”[38]

然而，由于墨子刻主要是利用韦伯的理论（关于心理紧张状态与社会变化之相互联系的假设）来颠覆其有关儒家精神阻碍了中国近代资本主义的产生这一韦伯命题的反面，就如同余英时试图在唐宋明清时期寻找类似的中国式“宗教伦理”与“商人精神”（即其所谓儒学之“日用伦常化”的重要方面）来质疑“新教伦理”促进了西方近代资本主义诞生这一韦伯命题的正面一样，都难免会掉进其自设的“韦伯式陷阱”之中[39]。事实上，用墨子刻自己的话来说，他是通过解释中国为什么会成功来反驳韦伯对中国为什么会失败的解释[40]。然而仔细辨析就会发现，墨子刻实际上将两个不同的问题混淆在一起，因为韦伯的着眼点在于近代资本主义的发明权，而墨子刻所针对的主要是在近代西方资本主义的冲击之下，中国的回应为什么较之其他国家或文明更为成功的问题，两者并不在同一逻辑层次之上。而且用“困境”一类的字眼，在中国中心观的倡导者柯文眼中，仍然会给人一种印象，“即感到这个社会被‘锁闭在’一种无法忍受的处境之中”，以致继续“让西方扮演中国救世主的角色”。柯文对此深感不安，希望有学者能提出“更有力的事实根据来减少疑虑”[41]。

二、经学、宗族与政治：十八世纪中国的“学术话语革命”

或许，被汪晖誉为“内容丰富、考证严谨”[42]的艾尔曼的相关研究正是柯文所期待的。从1984年问世的《从理学到朴学》到1990年出版的《经学、政治和宗族》，艾尔曼的最终的目的与余英时、墨子刻并没有什么两样，那就是始终要在中国思想史领域发掘出某种勾通十七至十九世纪乃至二十世纪的“直接连续性”，只是其论证的策略并不是像前两位那样就“连续性”谈“连续性”，即把宋元明清时期中国士大夫思想观念的变迁都看成是新儒学的延续，而是将十七至十八世纪清代的考据学视为知识阶层对宋、元、明“新儒学”这一“帝国正统学术”的批判，继而又将十九世纪初叶今文经学的兴起视为对前者的取代，结果呈现在读者面前的便是儒学系谱的几次明显的断裂，即从“新儒学”到“考据学”，再到“后新儒学”的嬗变过程[43]。这一做法，表面上似乎回到了梁启超、侯外庐的反儒学立场，实际上却是通过描述儒学内部不同学术话语的转换和嬗变[44]，进一步凸显“儒家政治文化的内在张力”，从而在一个更大的范围内潜在地预设了儒学自身更加积极的活力。因为此处发生断裂的只是理学传统或考据学话语，而从中延续着的却可能是更具包容性的，也是更高层次的“儒家政治话语”，简言之，即“儒家话语”[45]。

在《从理学到朴学》这部成名作中，艾尔曼着重论述了儒学话语从追求道德理想人格之完善的“理学道德话语”向对经验性实证知识的系统研究即追求客观性的“考据学话语”的“革命性变革过程”[46]。这一标志着“新儒学解体”或“新儒学崩溃”的“学术话语革命”，晚明时期已出现萌芽，在十八世纪开花结果，达到高潮，并为十八世纪晚期和十九世纪早期常州今文经学的复兴提供了舞台和动力[47]。艾尔曼声称，“不论结论多么怪诞，今文经学向古文经传统提出的政治挑战，显然是朴学对传统政治思想挑战的社会和思想传统的延续”[48]。而正是这种今文经学又是十九世纪早期魏源、龚自珍等倡导的“经世思潮复兴的哲学基础”，进而以之“和近代广东的康有为、梁启超建立了直接的历史关联”[49]。很显然，在艾尔曼看来，清代实证学风和今文经学的兴起，“不是西方化冲击的产物”，也“不是19世纪帝国主义和鸦片贩子移植的突发性进步”，而主要是此前“中国学术话语内部发生的巨大变化”的结果[50]。他认为，“只有更深入地探讨鸦片战争之前清代中国的社会、经济和思想环境，才能较公正地估价19世纪西方冲击在中国现代历史中所发挥的催化剂作用的范围和限度”[51]。之后在《经学、政治与宗族》一书中，通过对常州今文经学的集中探讨，这一观点得到进一步的强化和发挥。[52]也就是说，“在西方入侵60年以前，儒家学说已经流露出寻求可供选择的政治话语的兴趣”[53]。相形之下，正是庄存与和刘逢禄站

在了“帝国晚期政治世界的舞台中心”，而一直被二十世纪的历史学家视为晚清维新运动的先驱并赋予其重要位置的龚自珍和魏源，则“不过是位处政治边缘的小人物”；所以，要把握清朝今文经学的完整意蕴，“我们必须从研究‘康梁’转为研究‘庄刘’”，必须“将历史的开端当作‘开端’加以研究”，才能尽量避免“现代化叙事”的直线型分析先天带有的偏见，“剔除‘事后诸葛亮’式的历史目的论”[54]。

艾尔曼对十八世纪中国“学术话语革命”的阐发，实际上还隐含着一个极其重要但却往往被人们忽视的目标，这就是对“中国没有，也不可能发生科学革命”这一假设（此乃所谓“李约瑟难题”的一个重要组成部分）的质疑和否定。有意思的是，艾尔曼并没有把他的学术对手锁定在某一特定的对象上，但在诸多重大问题的论述过程中，他似乎处处都与支持前述假设的列文森（Joseph R. Levenson）针锋相对。譬如在“复古”与“求新”的问题上，列文森不同意将清初的经验论者视为科学家的先驱，认为他们对宋明先辈的批评“不是中国将要产生科学之内在趋势的征兆”，而是“中国传统世界内部的分歧，它证明的是传统的稳定性，而非传统转化的象征”；他们对新儒学佛老倾向的怀疑，正是“以对传统的确信开始的”，“是对儒家权威的认同”[55]。但在艾尔曼看来，“谁是儒学的主要开创者”以及由此引发的谁具备“儒学正统继承者资格”这样的问题，恰恰“反映了18世纪江南学术界对宋明理学‘道统说’日益增长的抵触情绪”[56]。艾尔曼认为，尽管这些学者“绝无任何反叛儒学之心”，也“从没有自觉地倡导怀疑主义”，但他们对理学正统地位的攻击，“即是抛弃儒家全部遗产的第一步”[57]。很显然，艾尔曼在这里所要表达的意思，正是梁启超二十世纪初期所说的“以复古为解放”，即从“复宋之古”到“复汉唐之古”，再到“复西汉之古”、“复先秦之古”，节节复古，层层解放，“则非至对于孔孟而得解放焉不止矣”[58]。

与之相关的便是儒学与自然科学的相互关系问题。在列文森的眼中，中国在近代以前虽的确有过重要的科学成就，但是儒家文人在整体上始终对此不感兴趣[59]。即便是清代的语言学，也主要是与儒家经典和历史有着密切的联系，“距离关切自然之谜的科学思想”仍非常遥远，“很难把它看成是儒家反科学主义的破坏因素”[60]。对此，艾尔曼表示坚决反对。他以戴震、阮元、钱大昕等学者为例，多次援引席文对十七世纪中国天文学的研究成果，反复强调清代考据学对中国传统科学的重建发挥的重要作用，认为这些考据学者对以耶稣会士为媒介的欧洲科学的冲击表现出了灵活的而排斥的态度，并因之在传统天算的复兴方面做出了重要的有价值的贡献。据席文所云，他们将西方天文历算的技术特征纳入到儒学的框架之中，并不是为了贬低它，把它视为外来奇巧，而只是“提供一种使其研究合法化的神秘说法”，并把它“看作可与传统经典融为一体的知识体系”[61]。而且，除了上述直接的科学探索之外，这样的考证研究在很大程度上还表现为一种追求学术创新和学术进步的“累积性学科”，“提供了在截然不同的实证学科广泛应用的方法论”[62]。事实上，“清代出现的考证学派与二十世纪中国学术话语存在直接的连续性”[63]。不仅如此，清代的考据之学还摆脱了列文森着力批评的明清中国士大夫文化中特有的反专业化、反职业化传统或“业余精神”，开始走上了一条与之相反的学术专业化、职业化道路，进而在十八世纪的江南形成了一种特殊的以考据学为标志，与官僚、士绅和外行区别开来的“职业化”学术群体，艾尔曼称之为“学术共同体”[64]。这样的共同体，有来自官、私各方的资助和支持提供的如官学、私学、书院、幕宾、修书工程等学术机构和研究场所，有由藏书家、出版家、书商组成的促进文献积累、成果发表和学术传播的组织交流机制，更有他们自己独特的“知识性认同”和“职业性认同”，亦即共同的研究目标、通行的研究方式（如札记体著作、史料的引证与考辨）、协调一致的研究课题以及经由协作、书信、会晤等方式构成的“交流、评判考据学成果的复杂的交流网络”，当然还有为得到学术承认围绕着学术发明优先权（类似于今日的著作权）而展开的竞争，其结果是使江

南学术共同体的成员能够“自觉承担起推动考据学进步的重任”[65]。在艾尔曼看来，这种学术机制已经具备了实证科学的许多特征，只要经过适当调整，就像二十世纪那样，“即可满足现代科学的需要”[66]。为了突出这一学术话语的革命性，艾尔曼更是从上述不同的角度多次把它和欧洲的文艺复兴进行类比，甚至在1990年代中期为该书中译本作序时，仍从清代考据学的许多特点联想到十八世纪欧洲启蒙运动的众多思想家和学者[67]。在一定意义上，这也可以看作是他对其导师席文提出的十七世纪“中国的科学革命”这一论断的延伸和发挥[68]。

追溯得更远一些，艾尔曼的研究和诸多概念明显地脱胎于梁启超《清代学术概论》的相关论述，例如“以复古为解放”、“研究法的运动”、“分业的组织”、“考证学的‘群众化’”、“学者社会”、“中国的文艺复兴”等。他实际上是把列文森批评梁启超的观点又重新颠倒了过来，经过一番更加系统化的论证之后，再对列文森进行反批评。艾尔曼的独创之处就是在具体的论证过程之中，第一次引进库恩的范式理论和福柯的话语理论，试图超越以往纯粹的“观念史”或“学术史”取向，力求把思想史和社会史进行有机的结合，而非以往那种将两者相互割裂或只是机械式的简单叠加，从而形成他自己乐于称道的“新文化史”[69]。极具反讽意味的是，无论是库恩的“范式革命”，还是福柯的“话语谱系”，其研究方法固然弥合了思想史和社会史这两种研究趋向的断裂，但其着眼点都在于由此揭示包括观念和社会在内的历史或话语在时间上的断裂，而艾尔曼却借助两者之间的整合，一方面展示了儒学话语在江南考据学这同一学术共同体内不同学术流派之间的对抗与嬗变过程中的不断延续，另一方面也重构了这些学术活动的主体，即士大夫阶层或士绅精英面对王朝政治形势的周期变化而在党社和宗族之间闪转腾挪、东奔西突的政治参与过程，其间学术、宗族和政治三者之间的互动、交错与融合，显现了从明清易代到乾嘉转折之际和珅弄权这一长时段政治斗争过程中儒家政治话语一以贯之的内在张力。

在《从理学到朴学》一书中，艾尔曼采用一种“地域性分析的方法”，从社会阶层流动和社会结构变化的角度，重点探讨了考据学这一较大规模的学术共同体在江南兴起、发展的社会、历史起源。就如同科学研究在近代早期欧洲的发展离不开中产阶级的兴起一样，考证学的兴起同样不仅是一个“学术事件”，也是一个“社会事件”，是与明清社会结构的变化分不开的。在艾尔曼看来，这种社会结构的变化，亦即从商人向士绅阶层转化的趋势，是中唐以来江南地区蓬勃发展的商业化、城市化这一“经济革命”的产物，至清代则更加明显，最终为十八世纪中国的知识阶层从明代的“业余性研究”向职业化学者的转变提供了物质基础——它促使学术成为一种可以维持生计的行业，并为其研究和传播提供了包括书院、出版业和藏书楼在内的社会网络和交流机制[70]。他还认为，以往那种将考据学的兴起归因于清朝压制政策的说法，不仅夸大了这种压制的程度，也忽略了先前如明代出现过类似的甚至更加残酷恐怖的政治环境的事实；相反，如果“没有清朝文化政策为考据学发展规范化提供先决的社会条件，考据学研究就无法大规模地展开”，因为这种文化政策，除了文字狱的“阴暗一面”以外，更主要的还包括经费支持、学校奖励、官方对学术的认可、强化教育特定作用、对学术发展鼓励等。从一定的意义上来说，明清易代的冲击对清朝学术转向的作用，与其说是江南士绅面对清朝少数民族统治及其实行的政治禁忌不得已消极回避的结果，还不如说是他们对导致明亡的党派之争极为反感，对政治参与产生了某种厌恶——艾尔曼认为“这是明亡留下的一笔常为人忽略的遗产”，因而是对远离政治的学术生涯主动选择的产物。何况取明以代的满洲统治者不仅为这种远离政治的考据学派的兴盛及其赖以形成的环境提供了一个稳定的社会、经济结构，也并未左右考据学研究将要采取的形式，甚至鼓励汉族学者运用经验归纳方法进行研究，这使得清代学者在课题选择、价值阐述和表达观点上仍然拥有一定的自由度和很大程度的独立性，结果，这样的考据学，不但不是为许多学者所诟病的“儒学的堕落”，而恰恰是对清王

朝占统治地位的意识形态之合法性的质疑与挑战[71]。

为了进一步突出儒学话语的连续性，艾尔曼对“经世”的内涵也作了新的界定。他先是辩称清代考证学本身因其批评、摒弃、取代官方支持的理学体系而“具有政治性”[72]，后来干脆又直接将“经世之学”的范围扩大化了[73]。在他看来，经世意识并不像通常认为的那样在十八世纪已销声匿迹，而“仍是汉学风行时代的潜流”。因为“经世”这一儒家词汇并不总带有改革含义。除了“改革式的经世致用主张”之外，还存在一种“修补制度式的经世学说”。由于我们通常都是“自动地将经世活动与变革意识等同起来”，以致忽视了后者这一“中华帝国晚期经世活动的基本模式”。从这一意义上来说，十九世纪以后士人们对改革的呼唤愈益急切，并不意味着经世学说的复兴和儒学话语的断裂，而只是儒学经世话语的出发点从维护国家的现状转移到对国家现状的改变之上。[74]

学术对政治的远离恰恰酝酿出了本身即具有政治性的学术，这就是艾尔曼的研究呈现给读者的一个悖论。然而，清朝儒学话语的发展并没有停留在远离政治的层面，它终于因应着新一轮王朝衰落的危机——即以和珅事件为标志的时势变化再次直接走向政治舞台的中心，只是担当主角的不再是汉学，而是由汉学的兴盛催生出来而后又对汉学倒戈相向的今文经学。而其赖以生存和传衍的社会结构就是与晚明东林党等横向的非血缘性（或超血缘性）政治联盟不同的垂直的血缘性团体——宗族，正是后者以及依附于此的地域性学派使明代的经世遗风得以在其后的政治大动荡中薪尽火传，连绵不辍；也正是由于这些学派都代表着不同时期特定家族的文化策略和学术观点，具有浓厚的排他性的家学传统，故此又形成江南学术共同体内部各学派之间——主要是苏州的汉学与常州的今文经学之间的对立和差异，最终引起汉学自身的分裂，并由后者取而代之。根据艾尔曼的论述，儒学的发展趋势往往集中体现在个人身上，很容易使人忽略家庭和家族在儒家社会政治实践中扮演的角色。事实上，在儒家控制下的中国，个人从来都是以宗族成员的面貌而非自主的身份而出现的，儒家精英的精神形态更是广泛镶嵌在以宗族血缘纽带为核心的社会结构中，其文化资源反过来也主要集中用于宗族的形成和发展。在艾尔曼看来，宗族势力并不像通常认为的那样与国家权力之间存在着反向关系，更不会发展为国家的对立物，相反却因其意识形态的一致性而成为国家县级行政体制下稳定社会秩序的非正式辅助性机构，成为“地方社会的建设性基石”，并得到国家的鼓励和支持。从宋元以来，这种拥有政治合法性的社会组织——通常被宣布为“公党”，与士大夫们在国家政治权力场中结成的政治联盟——即前面提及的党社一类超血缘关系的组织，其在儒家政治理论上往往被斥之为“私党”、“朋党”，是征逐个人私利的手段，在现实政治斗争中又总是遭到朝廷和官方穷追不舍的严厉打击——的命运形成鲜明的对照，因而总是成为那些在权力风暴中心遭遇败绩的士大夫们退而保留元气、积蓄力量、维护自身利益的合法堡垒。这样，尽管晚明江南士人通过东林党和复社向国家要求政治参与和社会改革的努力不是遭到当朝的残酷镇压，就是被满族的入侵所荡涤，但是借助于在这场动荡中丝毫未损的宗族组织的保护——晚明江南留下的另一笔重要的政治遗产，十七世纪东林党的经世之风顺利地躲过了明亡的浩劫而延续下来，并在十八世纪转变为常州庄、刘两族以今文经学为基础的革新主张。[75]

问题是在战火中幸免于难并在此后的地方社会中得到发展的宗族并非只有常州的庄、刘，根据艾尔曼的描述，至少还有苏州的惠氏和扬州的王氏、刘氏以及桐城的方氏、姚氏等家族，而且这也正是造成江南学术共同体内部学派对立与分异最重要的社会根源，可为什么只是前者而非后两者才与今文经学结下不解之缘？他给出的理由是，早在明亡前一个世纪，常州学人就产生了一种独特的经世志趣，亦即上文提到过的“修补制度式的经世之学”。至晚明时期，这一传统已经将“常州之学”与扬州、苏州的学术风气区分开来，甚至还激发起东林党人关心朝野事务的热情[76]。在明清易代之际，作为这一经世传统继承者的庄氏族人运用了见识超群的手段，迅速接受了北京异族

新王朝中央政权统治的事实，并积极通过举业和仕途在新王朝迅速谋求发达，结果不仅顺利渡过劫难，继续保持其在地方社会的声望和权力，还将其影响从地方扩大到中央政府，进入国家权力结构的中心，进而“在满洲教育和军事官僚体制中实践自己的儒学理想”[77]。相反，以苏州为中心的汉学，因其与以宋学为基础的正统儒学相对立，其音韵训诂之学不仅无助于甚至妨碍了举业的成功，结果变成了一场“科举之外的学术运动”，以致他们在走上专业化和职业化道路之时，往往被排斥于朝廷要职之外，处于国家权力的边缘位置[78]。不过，就在庄氏族人一代又一代地将自己的地方性学术声望转化为国家政治权力，在1780年代达至巅峰之际，历史的车轮又因帝国的政治腐败与和珅擅权回到了原点，庄氏族人像东林党人那样又走到权臣的对立面。以此为契机，常州之学从原先参与朝政时维护帝国正统意识形态和王朝合法性的保守主义学术，转向了对现实朝政进行批判和重建王朝合法性的带有激进政治内涵的今文经学；继而“仅是一个家族政治主张的体现”的常州今文经学，又成为东林学术传统复兴的先声[79]。因为面对着和珅及其同党左右朝政的局面，那些关心时政的士绅和官僚阶层的不满分子汇成了一股与之对立的强有力的群体。在十九世纪初叶更为广泛的省际乃至国内政治舞台上，经世之学再也不需要宗族来维护其合法性、保护其生存，一种以非血缘同行形成的东林党式的士绅社团开始取代宗族血缘而成为士绅政治动员的主要方式[80]。但是与东林党人不同的是，他们已不再停留于新儒家的政治话语之内，而是“求助于古典的重构，为现代授权，为将来立法”。艾尔曼由此断言，“1800年的中国已处于全面引发中国社会变革力量兴起的西方及日本侵略的前夜”[81]。

表面上看来，当艾尔曼将明清两朝的思想世界置放在“一个由醒目的社会和经济力量操纵的历史环境”中进行上述考察时[82]，思想自身对于社会的能动性和主体性似乎被极大地弱化了，甚至让人感到他在一定程度上已经从其所质疑的纯粹观念史的文化决定论走向了另一个极端，亦即他同样反对的社会和经济史家的化约论[83]。有学者甚至讥讽他的研究是一种“没有思想的思想史”[84]。然而正是通过这样一种“弱化”，十八世纪的儒家话语又被织进了让纯粹的观念史剥离出去的社会、经济和政治联系或“历史脉络”之中，成为一种“有社会的思想”(套用黄兴涛的说法)，进而发生于这种儒家话语内部的革命性变革就不但构成了整个社会变迁不可分割的组成部分，甚至还蕴涵着一种对附着于其上的社会、经济和政治因素进行重构或变革的力量，至少也具备了对这种社会、经济和政治因素的巨大变动所带来的挑战予以主动、积极回应的力量，进而十八世纪的中国社会也就变成了一个“有思想的社会”，准确地说是一个有“现代思想”的社会。这样，鸦片战争之后中国思想界发生的所谓新变化，与其说是对西方冲击的反应，还不如说是中国本土思想对此前发生的重大社会危机进行诸多挑战的继续或高潮。而鸦片战争以及后来一系列的西方冲击，与“明清易代”、“乾嘉转折”相比，不过是这些挑战中的某一个对象而已，而且是不甚重要的一个对象[85]。

三、“缠绕的现代性”：儒学与“帝国的自我转化”

艾尔曼对十八世纪中国思想史的演绎，实际上是汪晖建构其卷帙宏大的现代中国思想史体系的逻辑起点和结构模型。当然，相对于前者来说，后者并非只是系统化的再现，而是针对其所不及之处，在批判性地借鉴和综合其他各家相关学说的基础上，“从另一个方向上扩展了艾尔曼的‘经学与政治’的视野”[86]，并由此将今日国内外思想史家从中国内部寻找现代性动力的运动推向高潮[87]。在汪晖看来，艾尔曼的“经学与政治的视野”的确是“解读今文经学的基本方法”，“今文经学的意义必须在政治的视野中才能得到把握”，但是“这一政治的含义却超出了宫廷政治和宗族关系的范围”[88]。如果把今文经学的兴起仅仅归结为庄存与与和珅政治斗争的结果，把政治的视野局限于宫廷政治，不仅难以回应刘大年在史实和学理上提出的质疑，更重要的是“或多或少地弱化了今文经学与更为广泛的社会政治之

间的联系”[89]。换言之，清朝的今文经学有着更加广泛的政治内涵，它实际上已经成为一种关于王朝政治的合法性理论。作为一个通过不断的征服、扩张、种族隔离与种族融合而建立起来的少数民族统治的帝国，它面临的一个基本问题就是合法性问题，即“如何将满洲王朝重构为中国王朝”。作为一种政治合法性的理论，庄刘的今文经学、尤其是春秋公羊学，“提供了新王朝如何从儒学礼仪和法律体系中汲取合法性资源的主要途径”[90]。它以“大一统”及其“内外”关系作为基本的出发点和论述的中心，取消了内外的严格分野，以“夷狄入中国则中国之”为基本价值取向，以礼仪而非种族作为王朝认同的前提，从而在今文经学春秋观的基础上，开创性地发挥和演绎了一套关于多民族帝国的政治合法性及其礼仪基础的经学思想[91]。这样一种“夷夏相对化”和“内外无别”的“大一统”思想或“礼仪中国”的观念，一方面超越了宋明理学和清初经学的夷夏之辩，呼应了雍正以来批判三代封建和夷夏之防的官方理论；另一方面，作为汉人儒者而非满族统治者的理论，它在承认王朝合法性的前提下，“又力图将处于被统治地位的民族成员的平等要求转化为一种合法性要求”，蕴涵了民族平等的观念，所以，这一理论并不等同于帝国逻辑或帝国的国家政策，而实际上包含了对帝国的种族主义、世袭贵族制和武力征服等重要特点的批判，是一种有待实现的儒家文化理想[92]。由此，汪晖认为，今文经学对于内外、夷夏和大一统问题的探讨，既提供了有关帝国内部关系的极为丰富的思考，其与帝国秩序或王朝政治现实之间内在的紧张关系“包含了激进化的可能性”，以致在一定的条件下，“它可以从一种批判性的理论转化为一种变革性的、甚至革命性的理论”[93]，同时也涉及到王朝与外部世界的关系及其规范，其相对化的内外观扩大了“中国”的含义，为一种超越族群认同的“中国认同”提供了框架，进而“为殖民主义时代中国‘主权国家’的主权形式提供了文化的而非种族的前提”[94]。

降至嘉道时期，今文经学作为经世之学的特点在龚自珍、魏源的手中被“发挥得淋漓尽致”，不仅“促成了今文经学视野本身的变化，也对清末改革思想产生了深远的影响”[95]。他们在汲取庄、刘今文经学内外观的基础上，更以“中外一家”(龚自珍语)的视野，“明确地把春秋公羊学的大一统观念与宋明理学内含的民族思想对立起来”，以礼仪秩序取代单纯的夷夏、内外之别，而后再将这一抽象的礼仪关系实体化。其表现之一就是把遥远的西北边陲从清初经世之学的“外部”、“外国”纳入到帝国内部的视野之中，并转向具体的地理、风俗、人口、文化、语言的描述和研究，从而夷夏、内外等命题被置入舆地学的范畴之内，他们的“中国”视野也逐渐地与帝国的视野相互重叠起来，大一统观念与帝国之间的紧张关系日渐消失[96]。与此同时，汪晖进一步指出，“大一统”观念本身也在发生微妙的变化，即从原先的“对文化多元性的保存”变成“为一种内部同质化的取向提供合法性”[97]。与刘逢禄重封建、轻郡县的价值取向不同的是，龚自珍的《西域置行省议》，其核心就是以郡县方式治理西域，也就是“将皇权的管理范围直接地渗入边陲地区，通过改变内部的政治结构促进帝国的经济一体化”[98]。龚自珍的设想“可以视为清朝帝国转化为现代形式的中央集权国家的预兆”，是“帝国体制向现代集权国家过渡的前提”，是“从帝国内部铺设了通向所谓‘民族—国家’的道路”[99]。而且，这一道路既然是以确认帝国统治的合法性为前提，也就不会以解构帝国构架为导向，“即不是以民族或区域为取向将帝国分裂为多个民族—国家，而是以作为整体的帝国作为变法改革的对象，从而使之适应民族国家时代的新形势”[100]。汪晖因此称之为“帝国向主权国家的自我转化”[101]。在他看来，龚自珍的这种设想，不仅在清代晚期实施的一系列的政策和改革之中得到了“遥远的呼应”，即使是在辛亥革命成功和清朝帝国瓦解之后，其所预示的这一过程也并未停止[102]。

然而汪晖的思路并没有局限于有清一代。从相关论述中可以看出，他还尽力从秦汉以来公羊思想与历代王朝政治合法性关系长期演变的历史脉络之中来寻求清朝今文经学的历史根据[103]。如此，则今文经学在十八世纪末叶的兴

起或艾尔曼所说的“再次出现”就会失去历来的相关研究所强调的那种“突发性”，而是变成了儒学自身不断演变的产物；同样，清朝今文经学与帝国政治合法性之间的关系也只是几千年来朝代更迭、王朝循环表象下政治合法性论证或儒学正统论谱系之中一个特定阶段的表现形式。他认为，不仅宋、明这样带有“准民族国家”特点的汉人王朝需要论证其合法性的正统理论，历史上与清朝一样的多民族帝国如元朝，或其他与汉族王朝对峙的少数民族政权如金朝等，同样也需要利用儒学的正统理论才能把自己纳入到中国王朝的谱系之中。易言之，“儒学正统理论及其仪式恰恰为外来少数民族提供了一种跨越民族性、甚至语言文化差异来建立‘中国王朝’正统的根据”。在这里，尽管宋、明儒者严分夷夏内外的正统观与穿插于其中的金、元、清等少数民族王朝的合法性论证形成鲜明的对比甚或对立，但是根据公羊学的“三统说”，任何一个新王朝的正统都要建立在对前两个王朝的礼仪、法律和制度的继承、综合和改造之中，因而儒家的正统主义也在不断的更迭和混杂之后得到新的发展，形成具体的、不断变化的“中国认同”。因此，这样一种“混杂性的中国观”，“不是产生于汉族中心主义的叙述，而是产生于不同民族在建构新王朝时期所采用的合法化方式”；也正是这一方式，“在不断变化的地域和族群关系之上创造了‘中国’的政治连续性。”总而言之，随着研究的视野从艾尔曼的“宫廷政治”扩展到王朝合法性，再进一步扩展为“中国认同”，在原先寻找中国思想现代性的众多学者中似乎不言自明的“中国”概念，恰恰变成了需要论证的对象；进而通过对这一概念的历史化处理，汪晖的笔触又从一个更加长远的角度为我们在儒家话语内部建构出一部帝国向国家自我转化亦即“现代中国”之思想形成的历史长卷。

汪晖对于艾尔曼路线的创造性发挥远未就此结束，因为在他的心目中，“帝国与国家、封建与郡县等问题是在一更为基本的思想史线索中展开的，即天理的成立以及围绕理与物之关系的转化而展开的思想变迁”[14]。至少从逻辑上来说，汪晖实际上是以艾尔曼研究的“中华帝国向新的政治话语过渡的关键性阶段”[15]为轴心，从前后两个方向大大拓展了儒家话语的连续性谱系，准确地说是儒家话语的近代化谱系。之前，艾尔曼尽管以其“革命性转变”的思路接通了被梁启超、胡适之、侯外庐等人切断的儒家话语的连续性，但是其有关儒家话语现代性的形成毕竟又是非常严格地以反理学或新儒家的反动为标志的，因而在本质上还是承袭了后者对明清之际中国思想之近代转化的基本判断。这一判断把宋明理学的天理观与现代科学的公理观截然对立起来，把现代世界观的兴起在时间上与天理观的衰败平行起来，结果只能建立在理学的否定性判断之上，但是，根据汪晖的阐释，明清时代的心学潮流与经学、史学等朴学研究虽然都是产生于对理学、尤其是元以后官方化理学的拒绝与批判，但是作为士大夫之理学，它们并没有溢出理学的基本预设。确切地说，它们对笼罩在天理观外衣之下的等级—控制关系的揭露，其“根据却在天理自身——对天理的重新理解和解释”，“其动力均在恢复天理、天道的本义”，因而也都是理学内部发生的事件，也都可以看作是“理学世界观的转化、发展和延续”。既如此，汪晖断定，“如果确认明末清初的思想潮流包含了现代性因素，就必须追问理学本身是否包含了这些因素，而不能仅仅在理学与反理学的框架中把握这一问题”[16]。有鉴于此，汪晖几乎毫不犹豫地接受了上一世纪20至40年代以内藤湖南、宫崎市定为代表的日本京都学派所倡导的始于宋代的“东洋的近世”说（或“唐宋转变说”），明确指出，一部以探讨“现代中国思想的兴起”为中心的著作，“不得不从对宋代思想的重新解释开始”[17]。其具体表现就是标志着儒学道德/政治评价方式之“范式性的转变”的天理世界观的成立[18]。与此同时，在艾尔曼轴心的另一极，汪晖在将艾氏未曾详论的今文经学的后期演变具体化为扩展、兴盛阶段，从而更进一步地落实了鸦片战争前后儒家话语的直接连续性之后，又以1895年甲午战争为界标，将中国现代思想的兴起过程划分为天理世界观与公理世界观（亦称“科学世界观”）[19]两大阶段，并详尽论述了两者之间的“悖论”关系。他

认为，自程朱天理世界观成立之后，“儒学的发展、分化、转型几乎都是在理学的内部关系或与理学的对话关系中发展和演变的，而且任何试图确立新的思想范式和价值观的思潮都必须处理它们与理学世界观的关系”[31]。真正对天理世界观构成“根本挑战”并最终取而代之的是在晚清时代形成的公理世界观，两者之间在宇宙论、历史观和方法论方面存在着尖锐的对立。但是，在汪晖那里似乎更值得关注的是，“近代‘科学公理观’在批判理学世界观的同时汲取了其中的自然的理序观”[31]；而在另一方面，公理世界观在以平等主义的框架将天理世界观界定为宗法等级制的意识形态时，实际上“掩盖了现代平等主义与新型社会等级制的历史关系”，两者在表面上的“社会性对立之中”隐藏着“某种相似的结构”，即两者“均诉诸平等的价值，但同时也都是对各不相同的社会等级制的再编制的合法性论证”[31]。因此，“天理世界观的衰败和科学世界观的兴起不是简单的兴替关系”，而是“存在着相互的渗透”。“公理世界观是沿着天理世界观的逻辑确立自身的合理性和合法性的，而不是相反”[31]。汪晖为此发明了“结构性替代”这一概念来总括晚清时期公理世界观取代天理世界观的过程。也就是说，“科学世界观及其知识谱系并不是通过瓦解和分化天理世界观的内在结构而产生的，而是在特定的历史动力之下，完成对天理世界观的结构式的替代，因而在结构上恰恰保存了天理世界观的主要特点”[31]；换言之，公理世界观是“以天理世界观的结构方式取代天理世界观”的，两者之间存在着“同构关系”[11]。因此，从天理世界观到公理世界观，亦即从儒家话语到科学世界观的转变过程，与其说是“革命性的转变”，毋宁说是一种以否定的形式出现的结构性的连续[11]，尽管这种延续“不再能够直接地界定为具体历史存在的延续”，而“必须用一种抽象的方式加以界定”，因此“延续成为一种内在的本质过程和状态”[31]。或许，我们可以把这两个阶段分别视之为中国思想的“早期现代性阶段”和“现代思想的兴起阶段”。而中国思想现代性的展开过程在很大程度上也许就可以理解为内在于天理、公理之中的某种普遍原理的自我转化。尽管出于一种反思乃至解构现代性的立场，汪晖极力避免将自己的研究归结为“对中国思想之现代性起源的追溯”[31]，但不容否认的是，正是这种对现代性起源始终不懈的追寻，才使著者完成了自己多年前的夙愿——一次思想史的“远征”[31]。

依据汪晖的思路，对天理与公理及其相互关系的理解，就像今文经学的意义必须在政治的视野中才能把握一样，也完全不能绕开特定历史时期“实质性的社会关系”和“社会的制度性演变”。事实上，综观汪著全书，无论是天理世界观，还是公理世界观，亦无论天理世界观内部之道学、心学、朴学、史学等不同的儒家形态，抑或公理世界观的两个不同阶段，甚而至于道学、心学、经学等名目之下的不同流派，我们都可以在其背后发现一种与之对应的社会关系和社会制度。用汪晖自己的话来说，正是体现于天理与郡县制、公理与民族—国家的现代规划等各种关系之中的“知识与制度之间的互动关系”——抽象地说，则是理与物的关系，被置于“历史描述的中心”，构成了“贯穿全书的线索”[32]。所以，尽管汪晖在全书“导论”中特别强调要把所有的问题“置于思想史的内在线索——尤其是儒学的转化——中加以思考”[32]，而且与先前“内在理路”、“共同语法”、“思想基调”、“学术共同体”等日渐空洞化的思想史研究相比，汪著确如黄兴涛所说的更加重视文本的分析，属于思想史的“正宗”，但实际上还是承袭了在美国汉学界大行其道的社会史取向，着重探讨了思想史与社会史之间的互动关系。甚而从他对诸多具体的思想转型与社会演变之关系的论述中频繁使用“相互呼应”这样的套话，以及“新的、支配性观念必定伴随着社会体制的转化”或者“扎根于”某种制度演变之类的用语中，我们似乎可以感到他免不了要落入他正在努力超越的“决定论的框架”[32]。作为一种现实制度合法性论证的天理或公理，看起来只是“社会的思想谱系”[32]，或如汪晖所说，“理”是“物”的系谱[12]。

不过，站在汪氏立场上来说，这种“相互呼应”的关系显然不能简单地理解为思想对社会的机械式反应，而更应该看到“观念

作为一种构成性力量的作用”。根据汪著的解释，天理或公理的历史展开过程实即每一个人主体的道德抉择过程，其间天理、公理及其各自的表现形态与现实制度之间始终存在的对立和紧张关系，最终成为制度建构和思想演变的动力。其表现形式之一就是由天理或公理含义的广泛性而引起的思想冲突，其含义是不确定的，可以成为同一时期不同社会关系或社会阶层一种“共用空间”，“统治者努力将之体制化和官方化，‘士’阶层力图保持和更新其批判性和纯洁性，造反者可以其最高价值（天理）作为反抗性的资源，从而围绕着天理的解释和实践的辩论和斗争成为宋代以后长期的思想史现实”[82]。更为重要的则是天理或公理本身内含的对现实制度既历史地肯定又道德地批评或否定这一“双重态度”或道德评价与制度评价之间悖论关系。汪晖的总结是，“各式各样的批判运动和反抗运动将天理或公理理解为最终的、普遍的价值，进而剥夺天理、公理与现实秩序的人为联系，揭露这个秩序的反天理或反公理的特质；但一旦这个绝对和普遍的价值脱离了反抗的实际运动，它就转而为新的等级关系提供合法性论证”；简言之，即“以天或公的名义将既定秩序合法化，又以天或公的名义赋予革命和反叛以合理性”[82]。汪著对宋至明清宗法制与理学之间流动性关系的探讨，为我们了解这一过程提供了最突出的范例。作为两宋时期儒家士大夫对抗皇权的道学和朱子学，其相应的社会实践就是以地主士绅为中心，通过“乡约”的形式和宗法制度建立地方社区秩序，由此开启的宗族制度庶民化的过程与以皇权为主导的自上而下的郡县政治存在着利益冲突。但是南宋晚期以降，特别是明清时代，自道学被尊为朝廷正统以后，“地主制和以祠堂族长为特征的宗法制日益成为与上层政治制度相匹配的基层社会体制，地主士绅的权益要求与乡村体制已经被吸纳到王朝体制的轨道之中”，“‘乡约’与国家制度的内在紧张”已经不复存在。但是这并不意味着儒家的理想秩序与现实制度之间的紧张关系已经消解，因为宗法制在失去其批判性的同时，又逐渐“蜕化为宗法教条，而且与严密的里甲制度相互配合”。在汪晖看来，“了解了这一历史脉络，我们才能理解为什么明末以降的理学思想中蕴含了一种反礼教的倾向（例如李贽对乡约、特别是“乡禁约”深恶痛绝，戴震对天理杀人的严正抗议）”[82]。一句话，天理的构成物又被天理所解构。就此而论，天理（或公理）又“是历史事件的自我展开的方式”，即“物”是“理”的系谱[82]。此处确如一位论者所说，“我们可以隐约地看到汪晖的努力与黑格尔式精神史取向的某种关联”[82]。

现在必须进一步探究的问题是：儒家的理想秩序到底是什么？或者说，天理观这种内在紧张关系究竟是如何形成的？对此，汪晖的解答是“礼乐与制度的分化”这一“北宋时代的儒者观察历史的一个普遍性的视野”[83]。在这一复古主义的视野中，儒家道统至孟子时代已经中断，如何恢复道统，重建儒家理想的道德秩序，便成为宋代以来“各派儒学的内在基调，也是儒学内部发生变化和革新的内在动力”[83]。也就是说，对道统延续的意识是在一种历史断裂的意识之中产生的。然而由于道统的中断，作为儒家最高社会理想的三代之治——亦即礼乐与制度合为一体的“礼乐共同体”，在秦汉以来的历史流转过程之中已经发生了异化，即“制度从礼仪关系中分离出来，不再作为道德合法性的基础”[83]。这种情况“蕴涵了两种不同的解释方向”：要么“通过制度本身的完善化构筑道德的视野”，要么就“应该在现实制度及其政策（包括改革性的制度和政策）之外寻找道德判断的根据”[83]。北宋的道学家们选择了后者，亦即不再以三代礼乐论作为道德/政治评价的基本框架，而是把天理视为道德评价的最高尺度和根据，这样“与天理合一便是重构历史连续性的惟一道路”[83]。之所以如此，“时势”概念或时势的意识这样一个“很少为人注意但极端重要的命题”起到了关键性的作用。道学家们以三代之治批评现实制度及其社会后果，但“并不意味着必须恢复三代之制，而是以‘自然之理势’为据构筑新的制度形式，从而弥合制度与礼乐之间的分裂”[83]。于是，在汪晖看来，宋儒对三代的追慕仍然是以承认历史变迁的合理性为前提的：一方面，现实的制度、法律、规范均不能等同于圣王之礼乐或普遍之天理，

“从而天理概念（以及礼乐与制度的二元论）体现了一种对制度性权威的质疑”，但是另一方面，“作为时势中流转的现象”，后世的制度、风俗、习惯和学说“仍然是通达理想或圣人大义的‘踪迹’”[33]。因此，正是在时势的流转之中，儒者对儒学普遍主义的追求导致了儒学形态的不断变化，也使作为天理之踪迹的“物”（事物）发生转化，源于历史断裂的复古又创造着历史的连续，复古与创新就这样有机地统一了起来。进一步说来，这种复古的取向、尤其是对道统的追溯本身，还植根于唐宋之际排斥佛、老的过程中形成的一种夷夏之辨，从而使“理学有可能转化为一种准民族主义的资源”[33]。总而言之，天理世界观“包含着一种面向历史变化的开放姿态”[33]：它以时势的概念“将历史及其变化纳入自然的范畴，解构了天命对人世的决定关系，为主体的历史行动提供了空间”；它“将断裂的历史重新组织在一种自然演变的关系之中”，诸如族群关系的转化、王朝谱系的更迭、社会结构的变迁、语言风俗的嬗变，所有这一切“都可纳入到一个历史主体所经历的无限丰富的转变之中”，“组织到以三代之治为开端的制度性演变的谱系之中”，从而“也创造了自然演变的历史主体”，“为一种共同体的意识或中国认同提供了重要的认识框架”；它还“激发出了一种强烈的方法论的需求”，使“格物致知论成为宋代以后儒学争论的焦点问题的内在动力”[33]。

需要说明的是，在具体分析过程中，由于汪晖“力图将研究的对象从对象的位置中解放出来，并使之成为我（作者）的思考和探索的思想源泉，即在研究过程中，将研究的对象同时建构为一种视野”[34]，因此北宋儒者的视野也就是汪晖观察北宋儒者的视野，而北宋儒者的视野也就被当作了实然的历史过程。不过与艾尔曼以复古为解放即儒学的解体的思路不同的是，汪晖视野中的“复古”则指的是儒学的自我转化，故此更能突出其内在的创造性活力。

也正是这样一种方法论，使汪晖笔下的儒学自我转化过程带有一种异样的特色，从而有别于京都学派和现代新儒家对中国思想早期现代性的判断。汪认为，晚清以降对于天理世界观的形成及其意义所存在的两种截然不同理解方式，不管是“五四”新文化运动反理学的解释框架，还是京都学派和现代新儒家对宋学之早期现代性的标榜，“都深刻地植根于现代价值观之中”，“均以近代欧洲启蒙主义的道德谱系——尤其是主体性和内在性的观念——作为衡量的尺度”[34]，因而也都是“欧洲现代性的衍生物”[34]。就前者而言，汪晖以其对韦伯新教伦理之论证逻辑的质疑，为儒学思想的现代性打开了通道。在他看来，像韦伯那样将儒家伦理限制在家庭伦理或血缘共同体范围内的论点是一种过于狭隘的看法，由于儒家经典原理与社会变化之间不断出现的矛盾和张力，“儒学的伦理及其历史观是一种不断适应变化的伦理和历史观，反血缘和地缘的思想因素完全可能被组织到儒学的形式内部”。韦伯描述的伦理差异“不能被解释为儒教或中国传统与基督教或西方传统的冲突，而是民族主义、工业化和城市化过程所产生的伦理冲突”，是“基督教世界的现代性的自我理解”[34]。

就后者而论，京都学派“在确认宋朝已经是一个国民国家（即民族—国家）的前提下，将理学视为与发达的交通、繁荣的都市、相对自由的市场、新的货币制度和税法、日益发展的劳动分工、以科举制为基础的官制和普及教育、政府与军队的分离等‘宋代资本主义’的要素完全配合的‘国民主义’意识形态，从而没有发现理学世界观与被归纳在‘宋代资本主义’范畴内的社会进程之间的紧张关系或批判性对立”[34]。然而，汪晖指出，由于理学的批判性建立在承认历史变化的合理性的前提之下，所以，“与其说理学是站在由上述要素构成的社会关系和文化取向的外部对其进行批判，毋宁说它以批判性的、复古性的态度构筑了一种悖论式的思想方式”。因此，如果“宋代社会的上述变化能够放置在‘早期现代性’（或‘近世’）这一有些勉强的概念中加以概括”，那么，作为这些所谓的“早期现代性”因素之批判理论的理学的主要取向，“只能被归结为一种‘反早期现代性的现代性’的思想结构”[34]。另一方面，汪晖进一步指出，京都学派是在近代西方民族主义/资

本主义的知识框架下描述宋代郡县制社会及其思想的“近世”特征的，其基本前提是欧洲现代性与民族国家体制之间的历史关系，这样就无法解释其后的元代和清朝的社会体制，很容易给人一种中国早期现代性至此发生了中断或倒退的感觉。而使用“帝国”的概念，就可以打破这种将现代性与民族—国家相互重叠的历史叙述，从而把中国早期现代性的历史由宋至清串联起来[14]。显而易见，尽管汪晖此处的表述或意图颇涉游移，但结果显然没能够像他后来所说的“动摇了现代性这一概念的稳定性”[34]。在一定的意义上来说，他是以一种反思现代性的立场完成了对现代性的确认；准确地说，他反思的是西方现代性，确认的是中国的现代性——套用汪晖的说法，就是一种“反现代性的现代性”[34]。因此，汪晖本人实际上也就变成了最彻底的“反韦伯的韦伯”，亦即“中国式的韦伯”。

四、余论：是“思想现代性”的延续，还是思想对“现代性”的发明？

严格说来，国内学者从近世中国内部寻找现代性的种种努力，其源头理当不会早于他们对“现代性”或类似概念的内涵与外延有着明确意识和总体把握之时。根据黄兴涛对晚清民初现代“文明”概念之形成及其历史实践的考辨，这样一种内含进化论和政治、经济、文化整体发展之社会进步观的现代性意识，应形成于甲午战后，虽然其时尚未出现“现代”、“现代性”等用语，但是通过对中国固有的“文明”或“文化”等词进行概念内涵的转换，已经将这样的意识充分展现了出来，并对戊戌变法运动产生重大影响，使其成为“真正全方位的现代性整体变革”[34]。因此，这一时期为众多维新思想家大力倡导的中西文化异源同质的“中西相合”说[15]，似可视为今日中国思想史学界“内发现代性”学说的滥觞。不过，这样的“中西相合”说，毕竟又与明清之际西学东渐以来逐步兴起、鸦片战争之后再度流行的“西学中源”说一脉相通，所以，从一个较为宽泛的意义上来说，我们有理由把上述所谓思想史上的“远征”，看作是五百多年来中国知识分子一种共同的为之前赴后继的宏伟大业。

有意思的是，这一“发现之旅”每进至一个新的阶段，人们所欲追溯的西学的对等物或现代性在中国历史上存在的时间就要往前或往后延伸得更长一些。就“西学中源”、“中西相合”两说而言，它们或把西方文化看作是三代文教之“绪余”，或认为西学与中国的诸子之学相通相合，但毕竟还是承认当下的不足或落后，承认中国文化的现代性在空间上“散诸四夷”之际，却在时间上发生了断裂，以致在其发源地成了失传已久的“绝学”。二十世纪以来，随着这样的努力从初期的“中国的文艺复兴”说演变到今日的“内发现代性”论，这一丢失了的现代性又从其流播之地复归原位，其起始时间也一步步地从明清推向唐宋，甚至远接三代。然而一旦把这些探讨置放于各自具体的历史情境之中，我们又会发现这看似同一行为背后潜藏着的不同心态：“西学中源”说的鼓吹者自然放不下中华文化一统天下、“一源辐射”的架子，是谓“你的就是我的”；“中西相合说”则是外力进逼的危机中不得不从华夷等级秩序中走出来，把中西文化相互并列，是谓“你有我也有”，或者更准确地说，应是“你有的我曾经也有”；迄至今日的“内发现代性”论，又演变为“我有的与你不一样”。这后一种态度看似一种对今日西方现代性霸权的强烈抵制，实际上却是将现代性从最初的“西学中源”说所体现出来的文化普世主义转换为一种“多源异途”的地方性现象。这样说并不意味着我们仍在眷恋所谓华夏一统的中国中心主义，而仅在揭示以上探讨内在的逻辑悖论，亦即他们从中国历史深处所寻找到的“多元现代性”，从某种意义上来说，最终确认的仍是西方现代性在知识形态上对中国历史的霸权。无论如何，今日中国学界之所以能够形成这种重新发现历史的潮流，其本身同样西方冲击的产物。

这样的探讨并非总是中国知识分子的一厢情愿，自始至终也都与西方学者的应和甚或倡导密切相关。“西学中源”说初起之际，也正是西方传教士以儒学或其他传统方式诠释西方宗教教义、法律、文化与自然知识之时。十九

世纪中后期，以丁伟良为代表的西方学者则提出了“古代中国的国际公法”的概念，认为其时的国际法和外交等事项，与其是欧洲对中国的强迫，毋宁说是中国自己在复活一种“失落的艺术”[35]。或许有人会认为这一切都是西洋贤哲对中国现代性之存在给出的明证，但是不应忽略的是，在我们为目的之物，而在对方那里，却是藉此为手段，以便将西方文化植入中国文化的肌体之中，进而取以代之。至于今日的西方学者，更多的还是在有意无意的误读基础上，借用中国的文化资源，对已然高度现代化了的西方文化本身进行批判与反思，其与十八世纪欧洲启蒙思想家类似的做法并无本质的不同，因而就其主流而论，他们对中国形象的异样诠释，均未脱离其自身文化的发展脉络。对日本汉学界的相关探讨，亦应作如是观。国内有学者把岛田虔次、沟口雄三等人对明清之际“中国近代思想”的钩稽当作是“中华学术，流播海外”的产物[25]，却未曾留意十九世纪晚期以来日本学者内藤湖南以及京都学派开创的“把中国当作中国”来理解的学术传统。只是与后来的中国学者援此以论证中国历史绵延不绝的现代性谱系不同的是，其背后的动机却是要把现代性的主导权导引到日本文化之中。我们在陶醉于唐宋变革说的同时，千万不要忘了这一理论更为基本的预设，即文明中心东移说，其终极目的就是为当时的日本文化取代中国文化成为东洋文化的核心提供历史的依据[35]。二战之后，附着其上的日本军国主义意识形态受到当然的清算，这一学术取向却并未中断，而是演变为“在中国之中领会欧洲的因素”(如岛田虔次)，或者“以中国为方法”，寻找“一条与欧洲和日本都不相同的独特的道路”，以期呈现一个包括欧洲、日本和中国在内的多元化的世界[45]。

事实上，自二十世纪七八十年代以来，无论是国内学者对“内发现代性”的追寻，还是国外学者以此为中介而展开的对现代性本身的反思，他们最终都汇集在反西方中心主义的旗帜之下，而且总是从历史连续性中寻找自己的目标。于是，为了尽可能地剔除西方中心主义的影响，亦是为了回应学术对手的反驳，其寻找的对象，便从一开始对思想现代性之具体要素的罗列，转到强调对“内在理路”或“思想基调”的描摹，进而深入到心理或直觉的层次，力图发掘一种抽象的心理愿望与现实世界之间的“内在紧张”关系；及至汪晖那里，更是从思想史的层面上升到对“实然与应然的不可通约性”或“事实与价值的悖论”等形而上的哲学问题的思考，并从北宋的道学之中发现了“现代伦理学的起源”[15]。从具体的连续性到抽象的连续性，现代性在中国历史上的绵延过程，居然是现代性的内涵日趋形式化和空洞化的过程，这样奇特的悖论显然是这些学者本身都未曾意识到的。更让人惊讶的是，在这些学者笔下，这种日趋空洞化的现代性，又显示出愈益增强的包容性。凭借着所谓思想史与社会史相互结合的方法论管道，他们每每赋予其所“发现”的思想现代性越来越大的活力，以致曾经被排斥出去而与现代性不同的因素又被一一注入了现代性的精神，于是，从思想要素，到话语谱系，再到整个社会，形而上与形而下相互糅合，彼此混杂，从而完成了现代性对中国历史时空的占用。换言之，思想史对社会史的借鉴与整合最终变成了思想对社会的结构与整合。

然而，现代性的出场毕竟是以历史的断裂为前提的，如果对中国现代性的追寻只能以连续性为中介来实现，也就是在历史的脉络中发掘出现代性的起源，那么，另一重逻辑陷阱自然难以避免：一方面，随着现代性发端的不断前移，中国几千年的历史也就逐渐变成了一部停滞的历史，只是过去我们把它叫做“传统”，而今日我们要称之为“现代性”了。实际上有的学者为了论述后来出现的某一所谓“现代性”现象，竟然要把笔触一直追溯到远古时期，这不能不让人感到荒唐。另一方面，不管我们要把这现代性前移何时，终究还是要做个了断，结果得到的仍然只能是历史的断裂。至少众多学者这千百度的搜寻行为本身即已表明过去与今日之间所存在的巨大鸿沟。

[按：本文标题之“思想现代性”一词，系援用黄兴涛教授明确提出的概念(参见氏著《清末民初新名词新概念的“现代性”问题——兼论“思想现代性”与现代“社会”概念的中国认同》，载《天津社会科学》2005

年第 4期),本文的写作过程也得益于黄的慷慨赐教与往复切磋,在此谨致谢忱!】

①②③参见高翔著:《近代的初曙:18世纪中国观念变迁与社会发展》,社会科学文献出版社 2000年版,第 542—610页、第 627页、第 612页。

④⑨⑩参见许苏民:《"内发原生"模式:中国近代史的开端实为明万历九年》,《河北学刊》2003年第 2期。

⑤参见氏著:《走出中世纪》,上海人民出版社 1987年版,第 1—50页;另见朱维铮、龙应台编著:《维新旧梦录:戊戌前百年中国的"自改革"运动》,生活·读书·新知三联书店 2000年版,第 21—72页。

⑥参见冯天瑜、谢贵安著:《解构专制——明末清初"新民本"思想研究》,湖北人民出版社 2003年版,第 1—27页,第 359—380页。另见冯天瑜著:《中华元典精神》,上海人民出版社 1994年版,第 407页。

⑦参见萧萐父、许苏民著:《明清启蒙学术流变》,辽宁教育出版社 1995年版,第 24页 (导论),第 783页 (跋语)。另见吴根友著:《中国现代价值观初生历程——从李贽到戴震》,武汉大学出版社 2004年版,第 382页。

⑧参见许苏民著:《戴震与中国文化》,贵州人民出版社 2000年版,第 1—30页。

⑪参见吴根友著:《中国现代价值观初生历程——从李贽到戴震》,第 381—392页。

⑫《清代学术概论》,见朱维铮校注《梁启超论清学史二种》,复旦大学出版社 1985年版,第 35页。

⑬⑭⑮侯外庐著:《中国早期启蒙思想史》,人民出版社 1956年版,第 30页、第 32页、第 32页。

⑯参见余英时:《从宋明儒学的发展论清代思想史——宋明儒学中智识主义的传统》、《清代思想史的一个解释》,分见氏著:《论戴震与章学诚:清代中期学术思想史研究》"外篇·五、六"(香港龙门书店 1976年原版),生活·读书·新知三联书店 2000年第 1版、2005年第 2版,第 290—356页。

⑰参见余英时著:《论戴震与章学诚:清代中期学术思想史研究》,第 355页、第 325页、第 326页。

⑱参见余英时著:《论戴震与章学诚:清代中期学术思想史研究》,第 295页,第 292页。

⑲参见余英时著:《论戴震与章学诚:清代中期学术思想史研究》,第 328页,第 298页。

⑳㉑参见余英时著:《论戴震与章学诚:清代中期学术思想史研究》,第 346—349页、第 335页。

㉒参见余英时著:《论戴震与章学诚:清代中期学术思想史研究》,第 334页,第 345页,第 310页。

㉓㉔参见余英时著:《论戴震与章学诚:清代中期学术思想史研究》,第 310页、第 353页。

㉕参见余英时著:《中国近世宗教伦理与商人精神》,安徽教育出版社 2001年版 (初刊于《知识分子》季刊 1985年冬季号)。应该指出的是,余英时之提出儒学韦伯化问题,其目的并不是像现代新儒家那样用以论证儒家伦理与东亚资本主义兴起之间的直接关联——因为在他看来,"资本主义今天在东亚地区的发展显然是直接从西方移植过来的"——而是要进一步追问西方资本主义在东亚移植的成功,除了一般经济的和制度的背景之外,儒家文化究竟扮演了什么样的角色 (前引书第 279页)。正如他自己所说的,他反对的只是具体的答案,而非韦伯式问题本身。(参见该书第 73页,第 88页。)不过,从客观效果来说,余英时在儒家伦理之中发掘出的趋向"具有近代性格"的"人权观点"(该书第 198页)、在十八世纪中国商业组织中发现的家族与准现代企业的结合关系 (第 252页),毕竟又给明清中国增加了一条接近西方近代资本主义的重要因素,而且预设了新儒家与现代新儒家之间的某种本质上的共通性或内在联系。

㉖参见余英时著:《论戴震与章学诚》,"增订本自序"第 4—5页。

㉗余英时:《现代儒学的回顾与展望——从明清思想基调的转换看儒学的现代发展》(1994年)。参见氏著:《现代儒学的回顾与展望》,生活·读书·新知三联书店 2004年版,第 139页。

㉘以上引文均参见氏著:《现代儒学的回顾与展望》,生活·读书·新知三联书店 2004年版,第 132—186页。

㉙参见【美】墨子刻著,颜世安、高华、黄东兰译:《摆脱困境——新儒学与中国政治文化的演进》,江苏人民出版社 1995年中译本 (1977年美国哥伦比亚大学英文版)。其实,墨子刻的思路固然主要得益于唐君毅关于儒家自我完善的观念和美国汉学家狄百瑞 (William Theodore de Bary)的研究,但无疑也受到了余英时"内在理路"说的启发。见该书,第 14页,第 154页。

㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊵参见【美】墨子刻著:《摆脱困境——新儒学与中国政治文化的演进》,第 10页、第 203页、第 59页、第 50页、第 49页、第 203页、第 13页、第 16—17页、第 16页、第 222—223页。

㊴参见杨念群著:《中层理论》,第 59—62页。

㊶参见【美】柯文著:《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》,中华书局 2002年中译本,第 86—87页。

㊷汪晖著:《现代中国思想的兴起》(上卷第二部)生活·读书·新知三联书店 2004年版,第 519页。

㊸参见【美】艾尔曼著,赵刚译:《从理学到朴学——中华帝国晚期思想与社会变化面面观》,江苏人民出版社 1997年中译本 (1984年英文版),第 1页;《经学、政治

和宗族——中华帝国晚期常州今文学派研究》,江苏人民出版社 1998年中译本(1990年英文版),第 222页。

㊹㊻㊽㊾[51][56][57]参见【美】艾尔曼著,赵刚译:《从理学到朴学》,第 27页、第 27页、第 16—19页、第 164页、第 26页、第 55—56页、第 20—23页。

㊺参见【美】艾尔曼著,赵刚译:《经学、政治和宗族》,"序论"第 2页。

㊼参见【美】艾尔曼著,赵刚译:《从理学到朴学》,第 35页,第 1页。

㊿参见【美】艾尔曼著,赵刚译:《从理学到朴学》,第 17页,第 26页。

[52][53]参见【美】艾尔曼著,赵刚译:《经学、政治与宗族》,第 225页、第 2页。

[54]参见【美】艾尔曼著,赵刚译:《经学、政治与宗族》,"代中文版序"第 12页;第 2—3页。

[55][59][60]参见【美】列文森著,郑大华、任菁译:《儒教中国及其现代命运》,中国社会科学出版社 2000年中译本,第 8—9页、第 11—12页、第 10页。

[58]参见梁启超撰:《清代学术概论》,上海世纪出版集团·上海古籍出版社 2005年版,第 6页。

[61]参见【美】艾尔曼著,赵刚译:《从理学到朴学》,第 28页,第 44—45页,第 56—59页。

[62]参见【美】艾尔曼著,赵刚译:《从理学到朴学》,第 120页,第 45页。按:这一主张是用一种迂回的方式反驳列文森的如许论断,即传统中国只有一束束"闪光的科学火花",却不存在近代西方那种"不断积累的科学传统"(参见【美】列文森著,郑大华、任菁译:《儒教中国及其现代命运》,第 12页)。

[63]参见【美】艾尔曼著,赵刚译:《从理学到朴学》,第 128页,第 178—179页。

[64]参见【美】艾尔曼著,赵刚译:《从理学到朴学》,第 48页,第 69—70页。

[65]参见【美】艾尔曼著,赵刚译:《从理学到朴学》第四章、第五章。

[66]参见【美】艾尔曼著,赵刚译:《从理学到朴学》,第 98页。

[67]参见【美】艾尔曼著,赵刚译:《从理学到朴学》,著者中文版序第 3页。

[68]有关席文的观点,请参见氏著《为什么科学革命没有在中国发生——是否没有发生?》,载刘纯、王扬宗编:《中国科学与科学革命:李约瑟难题及其相关问题研究论著选》,辽宁教育出版社 2002年版,第 499—515页。

[69]参见【美】艾尔曼著,赵刚译:《经学、政治与宗族》,代中文版序,第 11页。

[70][71][72][73]参见【美】艾尔曼著,赵刚译:《从理学到朴学》,第 60—67页、第 10—13页、第 13页、第 38—39页。

[74][76][77][79][80][81][82][85][100]参见【美】艾尔曼著,赵刚译:《经学、政治与宗族》,第 208—209页、第 62页、第 68页、第 68—79页、第 191—214页、第 225页、第 1页、第 28页、第 224页。

[75]参见【美】艾尔曼著,赵刚译:《经学、政治与宗族》,第一章,第 1—26页。

[78]参见【美】艾尔曼著,赵刚译:《经学、政治与宗族》,第 67页,第 94页。

[83]参见【美】艾尔曼著,赵刚译:《经学、政治与宗族》,代中文版序,第 7—9页。

[84]参见张旭曙:《思想史与社会史的沟通与整合——略谈艾尔曼"新文化史"研究的方法论意义》,原载《中华文化论坛》2002年 1月。

[86]参见汪晖著:《现代中国思想的兴起》上卷第二部"帝国与国家",生活读书新知三联书店出版社 2004年版,第 520页。

[87]鉴于汪晖新著卷帙浩大,内容繁复,又喜欢对诸多悖论式的问题进行反复的多层次的论辩,而且往往有意不做出明确的回答或给出确定性的结论,其前后论述又存在不少自相矛盾的地方,故而对其理论进行任何的抽象和概括似乎都免不了简单化之嫌。尤其是对一个于中国思想史完全陌生的评论者来说,更是如此。我们只能希望下面的概述和分析与作者的原意不致有太大的偏离。此处从"中国中心观"的进路对汪晖思想所做的概述,只能是逻辑的,而非历史的,或者说只是本人的一种解读而已。

[88]参见汪晖著:《现代中国思想的兴起》上卷第二部"帝国与国家",第 521页。

[89]参见汪晖著:《现代中国思想的兴起》上卷第二部"帝国与国家",第 520页,注 61。另见刘大年:《评近代经学》,载朱诚如、王天友主编:《明清论丛》第一辑,紫禁城出版社 1999年版,第 2—3页。

[90]参见汪晖著:《现代中国思想的兴起》上卷第二部"帝国与国家",第 521—522页。

[91]参见汪晖著:《现代中国思想的兴起》上卷第二部"帝国与国家",第 551—553页,第 553页注 135。

[92]参见汪晖著:《现代中国思想的兴起》上卷第二部"帝国与国家",第 550—551页,第 581—584页。

[93]参见汪晖著:《现代中国思想的兴起》上卷第二部"帝国与国家",第 551页,第 569页。

[94]参见汪晖著:《现代中国思想的兴起》上卷第二部"帝国与国家",第 584页。另见该书第 620—621页的相关论述。

[95][97][98][99][101][102][103]参见汪晖著:《现代中国思想的兴起》上卷第二部"帝国与国家",第 584页、第 598—599页、第 599—600页、第 601—602页、第 590页、第 601—602页、第 602页。

⑯参见汪晖著:《现代中国思想的兴起》上卷第二部"帝国与国家",第 587—588页,第 598页。

⑩本段以下概述和演绎均请参见参汪晖著:《现代中国思想的兴起》上卷第一部"理与物",第 81—88页;上卷第二部"帝国与国家",第 522—533页。恕不一一注明。

⑩参见汪晖著:《现代中国思想的兴起》上卷第一部"理与物",第 47页。

⑩以上请参见汪晖著:《现代中国思想的兴起》上卷第一部"理与物",第 51页,第 63—64页。

⑩⑩⑪⑪⑪⑪⑪⑫⑫⑬⑬⑬⑬⑬⑬⑬⑬⑭参见汪晖著:《现代中国思想的兴起》上卷第一部"理与物",第 105—107页、第 117—118页、第 117页、第 48—49页、第 65—66页、第 49—50页、第 5页、第 102页、第 49页、第 214页、第 343页、第 219—220页、第 55页、第 60页、第 246—254页、第 254页、第 58—61页、第 108页、第 66—67页。

⑩需要说明的是,汪晖笔下的"公理世界观"和"科学世界观"这两个概念在不同的地方有不同的含义。

⑪参见汪晖著:《现代中国思想的兴起》下卷第二部"科学话语共同体",第 1282页。

⑪参见汪晖著:《现代中国思想的兴起》下卷第二部"科学话语共同体",第 1412页,第 1246页。

⑪应该说,这一看法,在其有关胡适对"科学"概念与"科学方法"的理解与运用的分析中有着最为典型的体现。他指出,中国现代思想家不仅把科学理解为一种合乎理性的方法论,更深信科学本身提供了一种具有目的论和道德论性质的"关于宇宙、世界、社会、人生具有有机联系的图式",这与中国传统思维方式,特别是宋明理学之天道观是有很大关联的。

⑪⑫⑫⑭⑭⑭参见汪晖:《关于〈现代中国思想〉的答问》,"思想游牧者"网站。

⑪参见汪晖:《公理世界观及其自我瓦解》,《战略与管理》1999年第 3期。

⑫参见汪晖:《关于〈现代中国思想〉的答问》,"思想游牧者"网站;另见《现代中国思想的兴起》上卷第一部"理与物",第 51页。

⑫参见黄兴涛:《"话语"分析与中国近代思想文化史研究》(待刊稿)。

⑫此处引文主要是针对"天理"而言的,但从汪著"导论"中的相似论述来看,显然也适用于"公理"概念。参见汪晖著:《现代中国思想的兴起》上卷第一部"理与物",第 111页,第 49页。

⑫参见汪晖著:《现代中国思想的兴起》上卷第一部"理与物",第 284—291页。另请参考该书第 323—324页。汪著的如许论述似乎还隐含着这样一种意图,即把五四时期对朱子学的批判与明清儒学的内在批判性直接联系在一起。

⑫参见汪晖著:《现代中国思想的兴起》上卷第一部"理与物",第 59页;《关于〈现代中国思想〉的答问》,"思想游牧者"网站。

⑫扬立华:《在谱系学与精神史之间——评汪晖〈现代中国思想的兴起〉》,《探索与争鸣》2005年第 5期。

⑬参见汪晖著:《现代中国思想的兴起》上卷第一部"理与物",第 54页,第 219页。

⑬参见汪晖著:《现代中国思想的兴起》上卷第一部"理与物",第 244页。另见第 233—234页。

⑭参见汪晖著:《现代中国思想的兴起》上卷第二部"帝国与国家",第 738—739页。另请参见汪晖:《韦伯与中国的现代性问题》,载《汪晖自选集》,广西师范大学出版社 1997年版,第 1—35页。

⑭以上引文均参见汪晖著:《现代中国思想的兴起》上卷第一部"理与物",第 110—111页。

⑭参见汪晖著:《现代中国思想的兴起》上卷第一部"理与物",第 107页注 6;《关于〈现代中国思想〉的答问》,"思想游牧者"网站。

⑭在最近发表的《如何诠释"中国"及其"现代"?——关于〈现代中国思想的兴起〉的几个问题》一文中,他再次声明自己"没有把所谓现代中国思想的兴起看成一个类似京都学派的那种以宋代为开端直到现代的一条线",但又不认为应该彻底抛开这个概念,而是"必须跟它纠缠,在纠缠的过程中颠覆它的稳定性",并"希望找到一个更有弹性的方式、更具有历史说服力的方式说明这个问题"。(见中国人民大学清史研究所网站"学术前沿"栏,2006年 6月 4日。)就此而论,我们似乎可以借用他本人的说法,把这种"反现代性的现代性"称之为"缠绕的现代性"。(参见汪著《现代中国思想的兴起》上卷第一部,第 20页。)⑭参见黄兴涛:《晚清民初现代"文明"和"文化"概念的形成及其历史实践》,《近代史研究》2006年第 6期。

⑮参见马克锋:《文化思潮与近代中国》,光明日报出版社 2003年版,第 121-137页。以下有关这一问题的引论均以此书为据,恕不一一注明。

⑮参见汪晖著:《现代中国思想的兴起》上卷第二部"帝国与国家",第 707-721页。

⑮参见吴根友著:《中国现代价值观初生历程——从李贽到戴震》,"序二"(许苏民作),武汉大学出版社 2004年版。

⑮参见钱婉约著:《内藤湖南研究》,中华书局 2004年版,第 96-144页。

⑮参见沟口雄三著,李甦平等译:《日本人视野中的中国学》,中国人民大学出版社 1997年版,第 94页。

⑮参见汪晖著:《现代中国思想的兴起》上卷第一部"理与物",第 257-259页。